

哲人と政治

孔子とギリシア哲学者たちをめぐって

秋山 学

はじめに

筆者は、本学・筑波大学において西洋古典学（ギリシア語・ラテン語）を担当し、国内での学会活動としては中世哲学会を基幹学会にしている。それ以外に本学ではサンスクリットの授業を受け持ち、その関連で、江戸期の高僧慈雲尊者飲光（1718－1804）の研究を手掛けている。慈雲は、「十善戒」を軸とする正法律の唱導のほか、欧米でのサンスクリット学の興隆に先んじ、空海の入唐（804－805）以来およそ一千年にわたって築かれてきた本邦の梵字悉曇学の伝承を、18世紀後半までに、全1千巻に及ぶとされる『梵学津梁』にまとめ上げた人物である。本学附属中央図書館には、『梵学津梁』を構成する写本数点のほか、慈雲最晩年（1803年3月4日）の直筆であることが明らかとなった『法華陀羅尼略解』も所蔵されており、2010年の附属図書館特別展では、それらの一括公開が行われた⁽¹⁾。今年（2018年）は慈雲の生誕300年に当たり、講演会の開催のほか、拙著の公刊も予定されている⁽²⁾。

一方筆者は、国内外の学会活動では主として聖書学・教父学研究に携わってきたが、かねがね疑問に思ってきたのは、トマス・アクィナス（1225－1274）らによる西洋中世のスコラ神学が、単一神論に特化し過ぎているという点であった。このような単一神論は、王制を理想的政体とした当時の政治哲学にも影響されていよう。筆者は、神学を含む諸学万般を、本邦の大学における研究教育の対象とするための方法を追求している。その意味での「諸学」は、筆者にあっては「古典古代学」という形を取る。キリスト教神学は三位一体論に基づくが、その際の重点が、神の「三位性」に置かれるか、神の「一性」に置かれるかによって東西の神学が分岐する。東方ビザンティン神学が「三位」（父・子・聖霊）を強調するのに対し、西方ラテン神学は神の「一性」に力点を置いた上で、その一者における三位性を「三つのペルソナ」と表現してきた。けれども昨今では、東方ビザンティン神学をめぐり研究の進捗が目覚ましい⁽³⁾。その関連で、ロシアのイコン画家アンドレイ・ルブリョフ（1365－1430）の代表作「至聖三者」に象徴されるように、たとえば『創世記』（18, 2）にあって「三者」の姿で顕現する神につい

ては、三位のうちなる「交わり」に力点を置いて「神の三位性」を説く東方の神学の方が、東洋の多神世界にも浸透しうる包摂性を有する。この面で従来の西方神学には限界がある。

さて、筆者が守屋正彦教授による儒教研究の科学研究費チーム（2014-17年度）に加えていただいたのは、筆者の研究領域のうち、上述した慈雲研究の面に関して守屋教授が支援して下さったためである。慈雲は青年期（1733－36）に、儒学者伊藤仁斎（1627－1705）の嗣子・伊藤東涯（1670－1736）の門下にあった。もっとも慈雲は、正法律宣揚と梵学の集大成の上で、若き頃に培った儒学の素養を基礎として用いたという表現が相応しく、彼による明確な形での儒教論は見当たらない⁽⁴⁾。ただ慈雲は、自らの代表作である『十善法語』（1775年）を評して、たびたび「我を知り、我を罪するものは、それただ十善法語か」と語ったということが、慈雲の後嗣者となった明堂諦濤（1750－1830）撰による『正法律興復大和上光尊者伝』（1824年開版；全集首巻44）を通じて知られている。

この慈雲の発語には典拠がある。それは晩年の孔子が筆削に励んだとされる『春秋』をめぐり、司馬遷（前145／135－86頃）が著した『史記』「孔子世家第17」のうちに遺された孔子自身の言葉である。「（孔子、）乃ち史記（※魯の史書）に因りて春秋を作る。上は隠公に至り、下は哀公十四年に訖り、十二公なり。魯に據り、周を親とし、殷を故とし、之を三代（夏・殷・周）に運らす。其の文辞を約にして而も指は博し。… 当世を繩し、貶損の義あり。後に王者有りて、挙げて之を開き、春秋の義行はれなば、則ち天下の乱臣賊子懼れん。孔子、位に在りて訟を聴くや、文辞、人と共にす可き者有れば、独り有せざるなり。春秋を為るに至りては、筆すべきは則ち筆し、削るべきは則ち削る。子夏の徒、一辞を賛すること能はず。弟子、春秋を受く。孔子曰く＜後世、丘を知る者は春秋を以てせん。而して丘を罪する者も亦、春秋を以てせん＞と」⁽⁵⁾。

魯国とは、周王朝の開祖武王（在位・前1034－1022）の弟である周公旦（摂政在位・前1022－1010）の子、伯禽が封建された国である。したがって魯は周の分家であり、諸侯国の中でも、周の文化を伝承することを自負す

る国であった。孔子（前 552－479）はこの魯国の生まれである。慈雲は、『春秋』をめぐる『史記』が伝える孔子の発言を踏まえて自らの著作を評することにより、『十善法語』に対して抱く自負を述べたわけである。ここに、慈雲の持つ漢籍儒学への素養の深さを感じ取ることができる。

筆者はこの慈雲を、先述した「古典古代学」の祖と位置づける。それは彼が『梵学津梁』等において展開した印欧古典語文法学の対象となるサンスクリットが、歴史的には古典ギリシア語やラテン語に先立つ位置にあること、そして従来の人文学のみならず神学をも含むべき「古典古代学」に照らした場合、「神学」に「密教」を、「人文学」に「儒学」を対応させれば、その学問領域の内包に関し、たとえばトマス・アクィナスに比して、慈雲はより包括的なヴィジョンを呈すると思われること、の 2 点による。上述の東方ビザンティン神学には密教に通ずる側面があり⁽⁶⁾、筆者には密教と神学の連結はごく自然に思われる。

ところで、トマス・アクィナスが人文学（＝哲学）に関してその指針と仰いだのがアリストテレス（前 384－322）であったことはよく知られている。ただその際、神論に関してトマスはアリストテレスの『形而上学』等で展開される存在論を基盤としたが、筆者の見解によれば、アリストテレスの本領は、生物学、ないしその関連に置かれる倫理学そして政治哲学のうちに認められる。先述のように、トマスの神観には修正を加える必要があり、ひいてはアリストテレスに対する評価にも視点の転換が迫られよう。

本稿は以上のような前提に基づき、古代ギリシア世界における哲学者たちの政治観を、孔子の政治観・政治理論と比較対照させることを目指す。これは上掲のように、孔子の『春秋』と慈雲の「十善戒」が相等しい次元に置かれうるとして、慈雲のヴィジョンが西方の学的体系に対して比肩性を有するとすれば、政治史書と見なし得る『春秋』とアリストテレスの政治哲学との比較研究は、避けて通ることのできない領域となるはずだからである。予測としては、アリストテレスの倫理学・政治書、すなわち『ニコマコス倫理学』から『アテナイ人の国制』あるいは『政治学』あたりまでが考察の対象となるものと予想される。

1 孔子とプラトンの履歴

ではまず、政治活動及び政治思想をめぐる、孔子と、アリストテレスの師であるプラトン（前 427－347）とを比較対照してみることから始めよう。彼ら二人（孔子とプラトン）には、教育・政治活動の経緯に関して一定の共通性が認められる。アテナイで最も古い貴族の家系に生まれたプラトンは、真作と認められる『第七書簡』において「自分が自分を支配するようになったあかつきには、すぐに公的生活に関与するつもりであった」と述べている（324b）。プラトンが、こうして政治に参加する願望を抱くに至ったきっかけは、前 399 年における師ソクラテス（前 469－399）に対するアテナイ当局による処刑にあったが、このように当時のプラトンにとっては、政治活動こそがすべてであった。前 390 年から 387 年にかけて、プラトンは南伊およびシケリアを訪問し、シラクサの宮廷にディオニュシオス 1 世（前 432－367）を訪ねる。この時プラトンは、以降プラトン学徒となるディオオン（前 408－353）にも会うが、ディオニュシオスの策略にかかり、アイギナの奴隷市に売りに出されてしまう。しかしソクラテス学徒アンニケリスにより買い戻されて自由の身となり、この時の身代金は、プラトンがアテナイ帰国後 387 年、アカデメイアを開学する際の基金となった。前 367 年、ディオニュシオス 1 世が病没し、プラトンはディオニュシオス 2 世（前 397－343）の教育のために、その叔父ディオオンに招かれて第 2 回シケリア旅行を行う。しかしフィリストスらに謀られ、ディオオンは舟で、イタリア次いでギリシアへと追放されたため、プラトンのシケリア旅行はこの度も失敗に終わる。さらに前 361 年、ディオオンを支援しようと同地に三度目の旅行を行うが、これも効果なく終わる。前 357 年、ディオオンはシラクサを占領し理想政治を完遂するかに思えたが、ヘラクレイデスとの対立が解けず、彼を暗殺する。これはプラトン学徒のディオオンにとって、犯してはならない愚行だったかも知れず、前 353 年、ディオオン自身も暗殺されてしまう。プラトンはこの間、前 347 年まで学園での教授と著述とに専心し、同年に没する。

一方孔子は 15 歳の頃、魯の桓公（在・前 711－694）の子孫として権勢を振るっていた三桓氏（孟孫・叔孫・季孫）が国軍を三分し、私兵化を進める現実に直面する。

孔子は 70 歳の頃「吾十有五にして学に志す」(『論語』為政第 2-4)⁽⁷⁾と述懐している。従って彼が「学」としたものの内実は、三桓の専制に対抗すべく構想された「政治の学」であったと言える。孔子が 36 歳の頃には、魯の昭公(在位・前 541-510)が三桓氏を打倒しようとして失敗し、昭公は斉に亡命するが、孔子は昭公を追って斉に赴く。定公 5 年(前 505 年)、魯では季孫氏の家長季平子の死を機に、陽貨(陽虎)の専制政治が始まり、孔子を仕官させようとする(陽貨第 17-1)。季氏は大夫として、魯国の司徒(内務大臣)の官を世襲し、陽貨は季氏の家臣(国君からすれば陪臣)であったが、事実上大夫級の扱いを受けていた。陽貨の反乱・失脚の後(あるいは陽貨と呼応して)、定公 8 年(前 502 年)すなわち孔子が 50 歳の頃、今度は季孫子の家臣であった公山弗擾が、自らが管理していた費を根拠地に、三桓に対して反乱を起こし、孔子を自陣営に引き入れようと招く(陽貨第 17-4)。孔子は「子は往かんと欲す」と応諾する意向を示し、魯に「東の周王朝」を建国する自負を持つことを明らかにするが、子路にたしなめられる。結局、陽貨も公山弗擾も季氏の前に失脚する⁽⁸⁾。

この一節には史実性に関して疑念もあるが、孔子が自らを用いてくれる為政者であれば、それが誰であろうと従おうとする気概を抱いていたことの典拠となり得る。前 501 年頃魯に仕官した孔子は、翌年定公に随い、夾谷の会盟に同席して斉の景公との会談に臨み、斉の非礼に大喝して会議を成功に導く。司寇となった孔子は前 498 年、対三桓政策に乗り出し、季氏の費城、叔孫氏の郕城については、これを自発的に破壊させるに至ったが、孟孫氏は自らの郕城が斉国に対する防衛拠点でもあることを根拠に破壊に応じず、結局孔子は失脚し、以降 14 年間に及ぶ諸国流浪の旅に出る。前 484 年孔子は魯に帰国し、没年まで学団での生活に入る。

孔子とプラトンという、古代を代表する哲人の政治活動については、以上のように、両者の経歴上、一定の共通性を認めることができよう。これを前提とした上で、プラトンの弟子であるアリストテレスのポリス論を参照しつつ、プラトンと孔子の相違点を考えてみたい。孔子の弟子の子路は、孔子 73 歳の頃(前 480 年)、衛国の争乱の中で戦死するが、弟子の子路とディオオンがいずれも内乱ゆえに落命する点にも共通性が見出せよう。

2 プラトンの国家哲学とアテナイの国制史

歴史的な経緯だけに目を注ぐならば、プラトンと孔子の間には類似点が多く認められると言えようが、両者の政治学説あるいは内実を探るならば、両者の間の相違点が顕在化する。暫定的な結論から言えば、プラトンによる政治の失敗は、イデア論などに象徴される現実離れした理想主義と、社会の基本単位をめぐる十分な認識を欠いたままの全体主義に帰着する。一方孔子による政治の失敗は、彼の学説が君主の修めるべき徳を説くことに終始し、被支配者の側からの視点を欠いていたためだとしておきたい。

まずプラトンは、『国家』篇をはじめとする中期諸著作において「イデア論」を主唱した。イデア論は認識論や存在論にもっともよく反映されると思われるが、国家哲学にも十分に現れる。いま『国家』篇を中心に、国家哲学に関わる限りでの彼のイデア論を見てみることにしよう。

『国家』篇では、その第 2~4 巻において、靈魂と国家の類比による最善の型と頽落諸型の論が展開される。国家を構成する 3 部分とは、「守護者」「補助者(=戦士)」「生産者」である。一方靈魂の 3 部分とは「理性」「気概」「欲望」である。国家・靈魂においてそれぞれの部分が支配的となるとき、「知恵・学習愛好型」「勝利・名誉愛好型」「利得・金銭愛好型」の国家ないし人間が形成される。これら三部分の相互関係によって「知恵」「勇氣」「節制」「正義」という、後世「枢要徳」と呼ばれることになる 4 つの徳ができあがる。「正義」とは、三部分がそれぞれの分を守った場合であるが、「節制」とは、「気概」と「欲望」が「理性」の下に従属する場合である。一方、国制の形態としては「王制」「優秀者支配制」「名誉支配制」、およびその対項としての「寡頭制」「民主支配制」「僭主制」が挙げられる(第 8~9 巻)。「優秀者支配制」と呼ばれるものが最善の国制とされるが、これが実現されるためには、男女平等、妻子の共有、哲人王の理想、という 3 つの困難が克服されねばならない⁽⁹⁾。

これら三つのうち、前二者は原始的社会主義をその基礎に抱くが、プラトンの弟子アリストテレスは、国家を支えるべき守護者という階層に対し、婦人と財貨の共有を行うべきだと説いた師を批判する。アリストテレスは、

家庭生活を断念することによって子に対する無関心が生じ、人間の本来の情を減ぼすことになるため、人間の最も高貴な諸価値が失われるとした(『政治学』第2巻第3章)。かくして、アリストテレス自身は王政が最も理想的な国家形態と考えるものの、これを実現不可能とし、現実的に最善なのは、貴族政が寡頭政治および民主制の組織と混合して富裕な中流階級を形成し、これを支持するあり方だと結論づけた(『政治学』第3巻第18章)⁽¹⁰⁾。

ところで最盛期ギリシアの民主制は、ペリクレス(前495-429)によって体现されていたと言える。このペリクレスについて、アリストテレス自身が「(彼のような)堅実な家系では、愚昧と鈍重に向かって(子孫が)逸脱する」(『弁論術』1390b28-31)と述べ、またブルタルコスが「(ペリクレスは)父方母方とも一流の家系に属した」(『ペリクレス伝』3)と述べているように、その血統は優れたものであった。ペリクレスは、マラ톤の戦(前490年)の勇者ミルティアデスを父に持つ貴族キモンとの勢力争いに際して、持ち前の合理的思考でもってキモンを糾弾し、この争いを制した。さらに前462年、ペリクレスはアレイオス・パゴスの評議員会からその実権を奪取し、民主制を推進させた(『アテナイ人の国制』27.1)。アリストテレスはこのペリクレスに対し、一定の高い評価を下す。それは「われわれはペリクレスのような人々を、賢慮ある人々(phronimos)となす。彼らは彼ら自身にとっての、また人々にとっての、諸々の善の何たるかを認識する能力のある人々なのだから」(『ニコマコス倫理学』1140b9)、あるいは「ペリクレスが民衆を指導している間、国制はまだ善かったが、ペリクレスの死後はずっと悪くなった」(『アテナイ人の国制』28.1)などからうかがえる。

一方、現実的にアリストテレスが理想としていたのは、前411年9月末に400人評議会が解体し、その時期から前410年初夏まで継続した「5000人会議」であった。ここで、アリストテレスの『アテナイ人の国制』第41章を基に、アテナイにおける政治体制の変化をまとめておきたい。それは順に、①イオンの定住(4部族制) ②テセウスからドラコンの時代にかけての、王政からやや遠ざかった体制 ③ソロンに始まる民主体制 ④ペイシストラトスの僭主政 ⑤クレステネスによる民主

政 ⑥ペルシア戦争後のアレイオス・パゴス会議による指導体制 ⑦エフィアルテスがアレイオス・パゴス会議を倒して成立させた体制 ⑧400人会議 ⑨5000人による寡頭制 ⑩30人委員会と10人委員による僭主政治 ⑪アリストテレス当時にまで継続する民衆政治 となるであろう。

上掲の「5000人会議」とは、このうち⑨に当たるが、この会議については、トゥキディデス(『戦史』)とアリストテレスにしか言及がなく、その真相は定かではない。ただ通説によれば、「重装兵の装具を提供しうる市民全て」が政治の実権を握り、「官職はすべて無報酬」という原則に基づく「穏健な寡頭制」であったとされる。この政治体制については、トゥキディデス『戦史』第8巻97節に詳しいが、アリストテレスによる『アテナイ人の国制』第33章にも同趣旨の記事が載る。アリストテレスは同第2節において(当時)「政治はよく行われたと思われる」としており、この国制を高く評価していると言える。また歴史的な考察から理論的な考察に転じる場合にも、彼はこのアテナイ穏健派による寡頭政治の体制を理論化しているとされる⁽¹¹⁾。したがってアリストテレスは、穏健な寡頭制に可能な限り近い民主制を自らの理想としていたということがうかがわれる。

一方プラトンは、先の『国家』篇にみられるように、国民に基礎を置く民主主義・民主支配制に対して懐疑的であった。その理由として考えられるのは、プラトンの生年がペリクレスの没年前後に置かれることから、民主主義の大成者ペリクレスが、それ以降の民主制の墮落すなわち衆愚政の原点にあるとされた点があり得る⁽¹²⁾。ソクラテスの刑死が、ペロポネソス戦争後の行き過ぎた民主制(すなわち⑩30人委員会による僭主政)崩壊後の混乱に起因するという点も関係していよう。

これに対してアリストテレスは、上述のようなプラトンのユートピア的提言に対し、ポリス共同体の最小の単位として、種族の保全のための「男女の関係」、生活の保全のための「主人と奴隸の関係」を前提とし⁽¹³⁾、より現実的な国家哲学を「家」から説き起こす。アリストテレスによるプラトンへの批判は、上でも触れたように、個人と家族が国家にあって根源的な現実であり、この現実とは無縁なところにしか成立しえないような観念(イデア)のために、この現実が犠牲にされてはならない、

という主張に帰結する⁽¹⁴⁾。

3 孔子の尚古主義とプラトンのイデア論

さて、孔子は自らの出発点を、上述したプラトン・アリストテレス二人のうちでは、アリストテレスの方に近いかたちで説き起こす。「葉公孔子に語げて曰く、吾が党に直躬なる者あり。其の父羊を攘みて、子これを証せり、と。孔子曰く、吾が党の直なる者は、是に異なり。父は子の為に隠し、子は父の為に隠す。直は其の中に在り、と」(子路第 13-18)。すなわち儒教的倫理観にあっては、家族への思いやりの方が法的処置に優先するということがここに明記されている。この点で孔子はプラトンよりも、家庭を基礎単位と捉えるアリストテレスに近いといえる。

ところで、孔子が理想とした時代は、漢代には『尚書』と呼ばれた『書経』に読むことができる。『書経』は「虞書」(帝堯・帝舜 2 代の記録)、「夏書」(禹に始まる夏王朝の記録)、「商書」(湯王に始まる殷王朝の記録)、「周書」(武王に始まる周王朝の記録)に分かれたれ、堯舜の時代から、春秋時代秦の穆公までの政治史および政教を含む⁽¹⁵⁾。堯から舜、舜から禹までは帝位禪譲の時代であるが、禹は子の啓に伝え、以降は夏王朝として王位が世襲される。夏の最後の桀王の無道政治は、殷の湯王によって倒されるが、これは先の「禪譲」に対して「放伐」と呼ばれる。そして殷の最後の紂王に対し、周の文王とその子・武王が放伐によりその王位を奪う(前 1066 年)。文王の子で武王の弟である周公旦については、本稿冒頭でも触れたが、彼は紂王討伐の際に武王をよく助け、武王の崩御後、その子成王の摂政を務めて、周の制度文物を定めた偉大な人物とされる。周公旦の子・伯禽は、曲阜に封ぜられて魯国を建てたため、魯は事実上周公の建國になると言える。そして周公より約 600 年後、孔子はこの魯の国に、周公による礼・楽の文化を再興しようという理想に燃えるのである。

このように、孔子は悠久のいにしえを原点とし、その原点を理想とする尚古主義において、プラトンのイデア論と一定の類似性を持つ。プラトンによれば「イデア」とは、悠久の昔から常在しているもので、それを想起することこそ学びのプロセスである。「ものを探究し学ぶ

とは、想起 (anamnēsis) の過程に他ならない」(『メノン』81e)。「この子が人間であったときにも、人間として生まれていなかったときにも、同じように正しい思わくがこの子の中に内在していて、それが質問によって呼び覚まされたうえで知識となるというべきならば、この子の魂は、あらゆるときにわたって、つねに学んでしまっている状態にあるのではないだろうか」(同 86a)。この主張は『国家』にも継承される。「知の徳だけは、何にもまして、(身体の徳よりも) もっと何か神的なものに所属しているように思える。その神的な器官(知性)は、自らの力を、いついかなる時にも決して失うことがない」(『国家』518e)。

したがって孔子とプラトンは、それぞれの「尚古主義」と「イデア論」において通底性を有する。孔子による礼・楽重視、すなわち舞楽・祭祀・儀礼重視の主張については、これにプラトンの音楽重視を対応させることができる。「音楽・文芸のことは、その終局点として、美しいものへの恋に関することで終わらなければならないのだ」(『国家』403c)。「まず祭礼を整えるべきで、一年を通じていかなる祭礼を、いつ、そしてそれぞれどの神々、神々の子たち及びダイモンたちのために行うべきかの暦を作る。次に神々に犠牲を捧げるときに、どの犠牲にはどの讃歌を歌うべきか、またどのような歌舞をもって、その時々々の犠牲の式を祝うべきかを定める」(『法律』799ab)。

4 ソクラテスの政治観

本稿ではここまで、プラトンならびにその弟子アリストテレスの政治思想を中心に見てきたが、プラトンの師であるソクラテスの政治観をも参照しておく必要がある。

周知のように、ソクラテスには彼自身の筆になる著作は存在しない。したがって、その弟子に当たるプラトンないしクセノフォン(前 430 頃-354)らの著作を通じてソクラテス像を再構成する必要がある、そこにいわゆる「ソクラテス問題」が生ずる。ソクラテスは、プラトンによる『ソクラテスの弁明』に活写されているように、アニュトスとリュコンが背後で操る中、メレトスが訴訟名義人となり、神への冒瀆と不敬による罪で訴えられて、

先述のように前 399 年、極刑に処せられている。したがってわれわれには、クリティアスを中心とする 30 人僭主体制（上掲変遷史⑩）の崩壊直後の政治的混乱期における犠牲者という印象が強いが、ソクラテス自身の政治観はどのようなものだったのだろうか。

先に掲げたアテナイの国制変遷史において、⑤に該当するクレステネスの改革（前 508/7 年）の際には、10 部族（エレクティス、アイゲイス、パンディオニス、レオンティス、アカマンティス、オイネイス、ケクロピス、ヒポトンティス、アイアンティス、アンティオキス）が各々 50 人ずつを選出し構成する「500 人評議会」に関して、各部族が順に交代で議長を務めることが決議されている（『アテナイ人の国制』21.3）。ソクラテスはこのうちアンティオキス部族に属していた。そしてペロポネソス戦争（前 431-404 年）末期、アルギヌサイ島沖での海戦（前 406 年）ではアテナイが勝利を収めたものの、戦死した者たちに対し、弔いの礼を尽くさなかったという理由で将軍たちが告発されるという事件が起こった。将軍たちに対する訴訟の際、ソクラテスはちょうど議長の当番役に当たっていたが、彼は、告発された人々に対し法的手続きを無視して死刑を求めた決議を、票決にかけることに関して反対している（『弁明』32b）。さらにソクラテスは、⑩に当たる 30 人僭主体制の下、彼らが布告した違法な措置（サラミスの人レオンの連行）を承認することを拒絶している（『弁明』32d）。これらから察するに、「どんなアテナイ人でも少なくとも生涯に一度は就任することのできた〔評議会の〕当番役のほかには、彼は公職を務めたようには見えない。しかし、彼は細心の注意を払って市民の義務を遂行したと自ら主張している」⁽¹⁶⁾とされる。そのほか、プラトンの対話篇『クリトン』52e では「ソクラテスはクレタやスパルタの法律習慣を優れたものとしていつも認めていた」と述べられているのが想起されよう。

結局「ソクラテスの求める智は、人生百般の事柄を処理すべき大切なものであって、ほとんど治国とか政治とかの智慧と重なり合うものである」⁽¹⁷⁾と評することは可能である。けれども端的に言うならば、ソクラテスの政治観とは、彼が自らを譬えて「神命によってアテナイという国家にくくりつけられた、アブの如きものである」（『弁明』30e）としていることに集約されるであろう。

すなわちソクラテス自身は、政治からは一歩退き、「正義」に照らしてアテナイの趨勢を憂慮する存在に他ならなかったのである。

5 孔子とソクラテス

もっともソクラテスには、実は孔子と同種の問題を扱うべき場面に遭遇した経験があった。このことは、プラトンの筆になる『エウテュフロン』という対話篇から明らかである。いまこの対話篇について、その概略を述べることにしよう。

ソクラテスは、バシレウス（アテナイの主要な 9 人の役人のうち第 2 位の者）の役所の玄関前で青年エウテュフロンに遭う。エウテュフロンは、自分は父親を殺人の罪で訴えに來たのだが、親族たちはそのことを不敬虔なことだと怒っている、と言う。けれども自分（エウテュフロン）は「神々に好まれることこそ、敬虔なる事柄である」という仕方で「敬虔」ということについて知っている、何も恐れはしない、と自説を展開する。ソクラテスも、自分はメレトスにより、不敬・瀆神の廉で訴えられて同所にやってきたため、エウテュフロンとは共通性があるとの認識を表明する。ただ、同対話篇においてそれ以降見られるのは、ソクラテスがエウテュフロンに対し「敬虔とは何か」と問うことによって「敬虔」なるものの定義を質し、エウテュフロンが回答に窮して「ソクラテス的アポリア」に陥るまでの展開のみである。

この対話篇から明らかになるのは、ソクラテスが、何らかの行動に対して、その指針となるべき「知」、そして事物の「定義」を求めた、ということである。この点に関しては、アリストテレスがソクラテスを評した数少ない一節が想起される。アリストテレスは、いわゆる「哲学史」と呼ばれ古代ギリシア哲学史の概観に相当する『形而上学』第 1 卷（983b20ff.）にあって、ソクラテスをめぐり、「倫理的方面の事柄についてはこれを事としたが、自然の全体については何の顧みるところもなく、そしてこの方面の事柄においてはそこに普遍的なものを問い求め、また定義することに初めて思いをめぐらした人である」とだけ述べている（987b1）。そしてそれ以降アリストテレスは、プラトンおよびプラトン学徒によるいわゆる「イデア論」への批判に転ずる（特に

990b1ff.)。上掲した『エウテュフロン』に見えるソクラテスの姿勢は、まさしく問答法によって「定義」に迫ろうとする彼の姿であって、ほぼ同種の背景のもとに生じた場面で遺された孔子の発言（上掲：子路第 13－18）とは、その趣旨を全く異にする。

したがって、孔子とソクラテスの間には、この件ないし政治的姿勢に関して共通点を見出すことは無理だと言わねばならない。やはり、孔子とギリシア哲学者たちの間に比較しうる土壌を求めるためには、アリストテレスを俟たねばならないであろう。

6 孔子とプラトンの相違

ところで、先に本稿第 3 節において、孔子とプラトンには「尚古主義」および「イデア論」において通底性が認められると述べておいた。けれども孔子とプラトンの間には、弱者の側に立つか、強者の論理を貫くかに関して相違点がある。プラトンは、自らの構想する理想国には優秀な子供のみを遺すことを奨励し、そうでない場合には「然るべき仕方では秘密のうちに隠し去ってしまう」ことを求める（『国家』460c）。これに対して孔子は、弱者への眼も持ち合わせていた。それがよく表れているのは「瞽者」に対する配慮であり、その配慮は、孔子による「尚古主義」と連動している。

まず孔子は「述べて作らず、信じて古を好む」（述而第 7－1）；「我は生まれながらにしてこれを知るものにあらず。古を好み、敏めて求めしものなり」（述而第 7－19）；「子の雅言するところは詩と書。礼を執うにもみな雅言す」（述而第 7－17）と述べている。すなわち孔子は、『詩経』および『書経』を読む際には、魯国の方言語ではなく、周国の標準語を使用した⁽¹⁸⁾。『詩経』は、元来周の王朝の皇祖・皇宗を祭るときに捧げられる、楽器の合奏に連れて歌われる「頌」という歌詞、周の宮廷で賓客に御馳走するときの音楽の歌「雅」、および周国および諸国の地方から王朝に捧げられた音楽の歌「国風」の三部から成り、これらは、周を建てた上掲の文王・武王の偉業を顕彰する言葉に満ちている⁽¹⁹⁾。韻律とリズムを内包する『詩経』を、孔子は好んで愛唱したのである。

卑しい生まれであったことが間違いない孔子に、高貴な音楽を公的な場で体験したことがあろうはずもなく、

「八佾篇」における「子、大廟に入り、事ごとに問う。あるひと曰く、孰か郷人の子、礼を知るといふか。大廟に入りて事ごとに問えり、と。子、之を聞きて曰く、是れ礼なり、と」（八佾第 3－15）という一節は、大見えを切った孔子が惚けるしかなかった様の描写と捉えられる。周公旦の時代を理想とし、夏・殷・周三代の王朝儀礼、換言するならば「道統」について自らの完璧さを誇る孔子をめぐっては、周公旦と孔子のうちに競合関係をみようとする新しい見解なども出されるようになり、従来の一般的な説に修正が加えられつつあるとも言える⁽²⁰⁾。

しかしながら、少なくとも『論語』に読み取れるように、盲目の者、すなわち瞽者（こや）をめぐる孔子の姿勢は、現代人も顧みるべきヒューマニズムに満ちている。「師冕（べん）見ゆ。階に及ぶや、子曰く、階なり、と。席に及ぶや、子曰く、席なり、と。皆坐す。子、之に告げて曰く、某は斯に在り、某は斯に在り、と。師冕出づ。子張問うて曰く、師と言うの道か、と。子曰く、然り。固より師を相（たす）くるの道なり、と」（衛霊公第 15－42）。ここで「冕」と呼ばれているのは音楽師のことで、盲人であった。上記の一節には、盲人から採用されることの多い音楽官に対する孔子の敬意がよく表れている。盲人は、『論語』では「瞽者」という語で表される。「子、斉衰者を見ると、冕衣裳者と瞽者と、之を見ると、少しと雖も、必ず作つ。之を過ぐるとき、必ず趨る」（子罕第 9－10）とあり、起立・疾行により孔子が瞽者に敬意を表したことが知られる。さらに孔子は「斉衰者を見れば、狎れたりと雖も、必ず変ず。冕者と瞽者とを見れば、褻れたりと雖も、必ず貌を以てす。凶服者には之に式し、負版者に式す」（郷党第 10－19）と述べられ、瞽者に対する敬意を失うことがなかった。

孔子は、瞽者から登用されることの多い音楽師が、古の儀礼や詩曲を諳んじ、まさしく伝承の「体现者」であることを、この上なく尊いことと見なしていた。彼らに対する孔子の態度は、弱者への倫理やマナーといったレベルで語られるものであると同時に、瞽者の記憶のうちに留められている「道統」への敬意の表明に他ならなかった。孔子にとって、瞽者こそは「尚古」の模範ですらあったと考えられる。儒教精神を表す文字を、古代に対する学的精神性の字で代表させるなら、まさしく『書経』

に付されたのと同じ「尚」（「たつとぶ」）が挙がるだろう。この「尚古主義」は儒教の本質の一つだと言える⁽²¹⁾。

7 孔子とアリストテレスの共通性

上述のような「瞽者」への配慮も含め、孔子の理想は「仁」（人間愛）であり「礼」であった。「己れの欲せざるところは人に施すなかれ」（顔淵第12-2）。孔子の説く「仁」とは「礼」に通じるものであり、「孝悌は其れ仁の本たるか」（学而1-2）とあるように、父母に尽くし目上を敬うという点で、それは家族を基本単位とするものであって、この点で孔子の教えは墨子（前5世紀後半）の説く「兼愛」とは異なる。墨子の主張はややプラトンに近く、孔子のそれはアリストテレスに通じる。アリストテレスは確かに、プラトンと同様、優秀な子供のみを遺すことを第一義としたという点で（『政治学』第7巻第16章）、生物学的全体主義に立つ。もっとも、生まれてきた弱者への配慮については、これを社会全体で負うという現代的な対処法を適用するなら、アリストテレスの時代的限界については超克が可能であろう。もちろん孔子はここまで説くことはせず、「家」を社会倫理の基本に据えつつ君主の徳を説くことに甘んずる。現実主義と実体主義に立ちつつ、プラトンとは異なり民主制とペリクレスを評価するアリストテレスと、尚古主義との関連で瞽者を尊び、親子関係の重視から仁を重んじた孔子には共通性がある。孔子が東アジアにおいて後世、支配者たちにより神格化され、釈奠の対象とされたことには十分な妥当性があると言えよう⁽²²⁾。

8 『春秋』をめぐる

では改めて、孔子とアリストテレスの類似性を考察することにし、慈雲への方向性を維持した上で『春秋』に関する問題を取り上げてみたい。孔子が『春秋』のうちに、「当世を繩し、貶損の義」ある言葉、すなわち「当世を正し、褒貶の大義を明らかにする」表現を盛り込むことに勤しんだ、ということについては本稿の「はじめに」で指摘した。慈雲はそれと同様の注意深さをもって『十善法語』を仕上げ、「十善戒」（不殺生・不偷盗・不邪淫／不妄語・不綺語・不悪口・不両舌／不慳貪・不瞋恚・

不邪見）を説いたのであった。

この「十善戒」とは、言うまでもなく日常生活における倫理的規範に該当する。ただこの「十善」を評するに際して、慈雲が『春秋』を評する孔子の発言を借りたということは、慈雲における倫理規範が、孔子における政治思想と等価の位置に置かれるということを意味していよう。確かにアリストテレスにあっても、『ニコマコス倫理学』（第1巻第2章）では「倫理学は政治学の部分をなし」「倫理学は政治学の原理的な部分となる」と明記されている⁽²³⁾。したがって、出世間（せいせけん）に生きた仏僧慈雲における政治思想を論ずることができない以上、それに相応する倫理的規範として、慈雲が「十善戒」を位置づけたと考えて差し支えないであろう。『十善法語』と『春秋』が同次元に置かれたことには、改めてうなずかされるものがある。

『春秋』は、前481年成立とされ⁽²⁴⁾、『易』『書』『詩』『礼記』とともに「五経」の一つとされる著作である。本稿「はじめに」に引いた『史記』の一節で「12公」と呼ばれているのは、魯国の隠・桓・莊・閔・僖・文・宣・成・襄・昭・定・哀公の計12名（約240年）である。年代にすると、隠公の即位722年から、『公羊伝』『穀梁伝』では前481年（哀公14年）の「西狩獲麟」までである。ただ『左氏伝』では前479年の孔子の死没（哀公16年）までが『春秋』経文の収める範囲であり、さらに『左氏伝』では、経文が切れた後も前468年（哀公27年）まで説話が伸びている⁽²⁵⁾。つまり、引用した「孔子世家」の一節において、司馬遷は『左氏伝』の考え方には拠っていない。

この『史記』には、先に引いたように、「（『春秋』）後に王者有りて、挙げて之を開き、春秋の義行はれなば、則ち天下の乱臣賊子懼れん」と記されている。つまり『春秋』で語られているのは、ひとえに「義」であった。ただし孔子は、この語の語義・定義を求めてソクラテスのように問答法に向かうのではなく、史的記述というかたちを取って、後世に「義」のあり方を示そうとしたのである。

一方アリストテレスは、『アテナイ人の国制』（第1章～第41章）ではアテナイにおける国制の変遷を正確に辿るとともに、『政治学』（第2巻）では諸著作、たとえばプラトンの『国家』や『法律』において最善の国制と

されてきたものを吟味し、また最善の国制に近いとの評判を受けた現実の国々における国制を記述することによって、最善の国家をめぐり自身が抱く理想像を精緻化することに努めている。

先にアリストテレスと孔子とは、「家」を社会の基本単位とするという政治学の基本姿勢において共通の視座があるということを確認した。『春秋』と『アテナイ人の国制』ないし『政治学』の比較を通じて、理想の国家体制を政治体制史の記述を通して追求するという姿勢において、両者の間に共通する方法を確認することができる。孔子にあっては、その根幹に「仁」また「礼」が厳然と横たわっている一方、アリストテレスにおける政治学の出発点は『ニコマコス倫理学』なのであった。

かくして、古代ギリシアではソクラテス・プラトン・アリストテレスという三代の哲学者たちにより醸成された政治思想が、古代中国においては孔子のもとで展開されたと考えることには十分な根拠があると言えるだろう。

おわりに

本稿の「はじめに」で引いた『正法律興復大和上光尊者伝』によれば、慈雲は「頭に精しき者、或は密に疎く、密に専なる者、多く頭に略なり。独り吾が尊者は、則ち衆美を備へてこれ有り。兼ねて儒典に通じ、文また以て其の道を載するに足る」（全集首巻46）とされる。慈雲の儒学素養については、彼が仏僧であったために明確な形では頭れないが、『春秋』をめぐって孔子が吐露した言葉を慈雲が借りている事実に基づき、「十善戒」から孔子の儒教的政治思想に向けての連続性を指摘することに努めてみた。

晩年の慈雲は、再び『光尊者伝』によれば「尊者既に山に在り。日に五密瑜伽の法を修し、四威儀の中、薩埵の三昧に住し、其の冥益を以て無数の有情界に回す。幾ならざるに、嚮慕の者、日に夥しく、懇請いよいよ切なり」（全集首巻44）とされ、「五密瑜伽」の境地にあったとされる⁽²⁶⁾。このような慈雲における「密」性と、本稿で探究してきた「儒」（←「戒」）性とを相互に接続させるならば、おそらくキリスト教的哲学・神学の現代的・

理想的全体像（すなわちアリストテレス的政治哲学の基礎に東方ビザンティン神学を据えたもの）を十分に包摂する体系が成立すると思われる。「アリストテレスの国家哲学のうちには、そのままアリストテレスの認識論と形而上学があると言われる」⁽²⁷⁾とされるためでもある。

儒学および儒教史研究が、特に本学・筑波大学の人文学分野において果たしうる役割は、おそらく以上のような眺望のもとで、より明確化されうのではないかというのが、現在における筆者の率直な印象である。

註

- 1 秋山 学『慈雲尊者と悉曇学—自筆本『法華陀羅尼略解』と「梵学津梁」の世界—』筑波大学、2010年、1-36頁（2010.10.04～10.29筑波大学附属中央図書館貴重書展示室にて特別展示）。
- 2 秋山 学『律から密へ—晩年の慈雲尊者—』春風社、2018年（予定）。
- 3 秋山 学（書評）「Giulio Maspero, *Essere e relazione: l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*」『中世思想研究』59、2017、172-175頁。
- 4 秋山 学「慈雲尊者による儒教理解—『神儒偶談』『法華陀羅尼略解』『雙龍大和上垂示』を手がかりに—」『古典古代学』7、2015年、39-66頁。
- 5 訓読は吉田賢抗『史記七』明治書院、1982年、877-880頁。
- 6 秋山 学『ハンガリーのギリシア・カトリック教会—伝承と展望—』創文社、2010年。
- 7 以下、『論語』のナンバリングに関しては加地伸行（訳注）『論語』（講談社学術文庫、2009年）に従う。
- 8 浅野裕一『諸子百家』講談社学術文庫、2004年、120頁。
- 9 加藤信朗『ギリシア哲学史』東京大学出版会、1996年、150頁。
- 10 ヒルシュベルガー、J.（高橋憲一訳）『西洋哲学史〔I 古代〕』理想社、1967年、316頁。
- 11 モセ、C.（福島保夫訳）『ギリシアの政治思想』白水社、1972年、82頁。
- 12 斎藤忍随『プラトン』岩波新書、1972年、121頁。
- 13 加藤前掲書、241-242頁。
- 14 ヒルシュベルガー前掲書、313-4頁。
- 15 竹内照夫『四書五経入門』平凡社ライブラリー、2000年、9-45頁；野間文史『五経入門』研文出版、2014年、80頁。

- 16 モセ前掲書、42 頁。
- 17 田中美知太郎『ソクラテス』岩波新書、1957 年、206 頁。
- 18 貝塚茂樹『孔子』岩波新書、1951 年、72 頁。
- 19 貝塚前掲書、72 頁。
- 20 浅野裕一『儒教』講談社学術文庫、2017 年、39 頁以下。
- 21 秋山前掲論文（註 4）、55 頁。
- 22 浅野前掲書（註 20）、233 頁以下。
- 23 加藤前掲書、219 頁。
- 24 前野直彬『中国文学史』東京大学出版会、1975 年、附 26 頁。
- 25 小倉芳彦（訳）『春秋左氏伝（下）』岩波文庫、1989 年、
507-508 頁。
- 26 秋山 学「「五悔」から「五秘密」へ—慈雲著『金剛薩埵修行儀軌私記』（1802 年）の位置づけをめぐって」『文藝言語研究 文藝篇』72、2017、1-45 頁。
- 27 ヒルシュベルガー前掲書、312 頁。